

# Pachamama, Paqarina e Pachakamaq: uma perspectiva religiosa quéchua sobre natureza e religião

*David Mesquiati de Oliveira\**

## Resumo

A partir da cosmologia e da cosmogonia dos povos andinos, especialmente do Quéchua, buscou-se descrever e analisar alguns elementos da relação mística entre natureza e religião. Na cultura e religião dos Quéchuas, Pachamama seria a divindade Mãe Terra, doadora da vida; a Paqarina, o útero, representado pelo subsolo “gerador”; e, Pachakamaq, seria o esposo de Pachamama, a força criadora. A relação entre eles é muito importante para o ser humano (*runa*) Quéchua. Que implicações éticas essa cosmovisão gerou nos povos da região? Que contribuições teria para as sociedades modernas? Essas são algumas perguntas sobre as quais este texto propôs-se a refletir.

**Palavras-chave:** Indígenas. Mística andina. Quéchuas. Natureza.

## Pachamama, paqarina and Pachakamaq: A Quechua religious perspective on Nature and Religion

## Abstract

From cosmology and cosmogony of the Andean people, especially the Quechua, we seek to describe and analyze some elements of mystical relationship between nature and religion. In the culture and religion of the Quechua, Pachamama would be Mother Earth deity, donor of life; the Paqarina, the uterus, represented by the underground “generator”; and Pachakamaq, was the husband of Pachamama, the creative force. The relationship between them is very important for humans (*runa*) Quechua. What ethical implications of this worldview led the people of the region? What contributions would have to modern societies? These are some questions on which this text proposes to reflect.

**Keywords:** Indigenous. Andean mysticism. Quechua. Nature.

---

\* Pós-doutor em Teologia pela PUC-Rio, Doutor em Teologia (PUC-Rio), Mestre em Teologia (EST), Graduação em Teologia (EST), Graduação em Economia (UFES). Docente do Mestrado Profissional em Ciências das Religiões e da Graduação em Teologia na Faculdade Unida de Vitória (UNIDA). E-mail: david@faculdadeunida.com.br

## Pachamama, Paqarina e Pachakamaq: uma perspectiva religiosa quéchua sobre natureza y religión

### Resumen

A partir de la cosmología y de la cosmogonía de los pueblos andinos, especialmente la Quechua, se buscó describir y analizar algunos elementos de la relación mística entre la naturaleza y la religión. En la cultura y en la religión de los Quechuas, Pachamama sería la divinidad Madre Tierra, donante de la vida; La Paqarina, sería el útero, representado por el subsuelo “generador”; y Pachakamaq, sería el esposo de Pachamama, la fuerza creadora. La relación entre ellos es muy importante para el ser humano Quechua (llamado en su idioma *deruna*). ¿Qué implicaciones éticas esta cosmovisión ha generado en los pueblos de la región? ¿Qué contribuciones tendría para las sociedades modernas? Estas son algunas preguntas sobre las cuales este texto se propuso a reflejar.

**Palabras clave:** Indígenas. Mística andina. Quechuas. Naturaleza.

### Introdução

Este artigo está dividido em três partes. Na primeira, busca-se descrever o panteão Quéchua, recorrendo aos relatos míticos dos povos andinos, preservados em fragmentos de textos antigos, nas ruínas e nas muitas pesquisas sobre estes povos, feitas, não só por universidades e pesquisadores da região andina, mas, também por pesquisadores de várias partes do mundo. Diferentemente de outras culturas autóctones da América Latina (que os povos indígenas preferem chamar por *Abya Yala*, “terra madura”), como a Maia e a dos Astecas, a cultura sedimentada pelos Incas foi duramente reprimida, tendo muitos dos seus registros apagados (guerra, destruição de documentos, etc.). Assim, esse texto apoia-se nos resultados de pesquisas sobre esses povos. A segunda parte reflete sobre a cosmologia e a cosmogonia Quéchua, enfatizando a relação entre Natureza e Religião. Por último, na terceira parte, reflete-se sobre o sentimento religioso Quéchua e seu compromisso com a vida, apontando as principais contribuições desses povos para as culturas modernas.

Os Quéchuas foram os principais agentes do império Inca na América do Sul. A capital do império era Cusco, no Peru, mas irradiava-se por toda cordilheira dos Andes, em contato com outras culturas autóctones. Atualmente, mais de 10 milhões de pessoas falam o idioma Quéchua na região, sendo idioma oficial no Peru e na Bolívia. Estão concentrados em três países: Peru, Bolívia e Equador, mas, tem presença no norte da Argentina e em algumas regiões do Chile. A presença indígena em alguns desses países ultrapassa 67% da população, como o caso da Bolívia.

## 1. O panteão Quéchua

A perspectiva religiosa Quéchua formou-se a partir de uma matriz “animista”. Essa crença leva a concepção de que alguns objetos ou formas da natureza seriam animados, com vida própria. Alguns objetos ou lugares são conhecidos no sistema religioso Quéchua como *wakas* ou *huacas*. Susana Andrade (2004, p. 75) afirma que “o conceito de *huaca* é fundamental para entender a cosmologia dos povos indígenas”. E continua: “*huaca* designa objetos, seres, lugares e fenômenos sagrados; isto é, tudo que tinham por sagrado e, portanto, justificava um culto ou oferendas”. Podem ser colinas, pedras, árvores, fetiches domésticos, tudo que existisse fora do comum ou estranho (ELIADE & COULIANO, 1995, p. 58). Assim, as *huacas* podem ser tanto objetos como locais de adoração (MENESES, 1992, p. 92-102). Os principais adoratórios eram as tumbas, com suas relíquias e objetos pessoais do falecido ou da falecida, podendo conter o corpo mumificado.

O culto à natureza, a seus elementos e fenômenos está de tal modo enrustado na cultura andina que sobrevive até hoje, na forma de um “panteísmo”. A religião Quéchua incorporou parcialmente crenças e argumentos de culturas vizinhas, sistematizando-se por volta do século XV, em torno das tribos que formavam o *Tawantinsuyu*, uma coalização que representava os quatro pontos cardiais, ponto alto do império Inca, antes da chegada dos espanhóis. O panteão<sup>1</sup> oficial dos Incas predominou em toda extensão do império, se bem que não na mesma intensidade que nos entornos da capital, Cusco-Peru (ALMEIDA, 2005, p. 267s.).

O panteão dos Incas apresentava-se como uma tríade de deuses celestiais<sup>2</sup>: O Sol (*Inti*), o Trovão (*Illapa*) e a Lua (*Quilla*). Eram acompanhados de outros astros como Vênus (*Chaska*) e da constelação de Sete Cabrillas (*Chuki Chinchay*) (ROSTWOROWSKI, 2007).

O grande astro-rei *Inti* era trihipostático. Manifestava-se como o sol-rei, o sol-filho e o sol-irmão. Essa trindade era retratada na forma de um disco solar. Igualmente o deus *Illapa*, tinha três hipóstases: o relâmpago (serpente de luz), o raio (raio de luz) e o trovão (onda de luz). Era *Illapa* quem acertava um recipiente celestial com sua flecha, fazendo-o derramar-se sobre o mundo como chuva. Era a divindade para os fenômenos meteorológicos.

---

<sup>1</sup> Ileana Almeida (2005) resumiu em um anexo os principais elementos característicos da religião quéchua. Esta parte foi estruturada a partir daquele texto e enriquecida com outras contribuições oportunamente indicados.

<sup>2</sup> María Rostworowski (2007) fez um levantamento amplo sobre o esquema religioso nos Andes.

A suprema deidade feminina era a Lua (*Quilla*), que desempenhava o papel de irmã e esposa de *Inti*. O supremo Inca (*Sapa Inca*) era venerado como filho do casal Sol-Lua (*Inti-Quilla*) e, por isso, era o legítimo representante do astro na terra. O Inca representando o Sol (*Inti*), e sua esposa, a Lua (*Quilla*) eram reverenciados em contos mitológicos. O Sol, que propiciava a existência, foi motivo de maior veneração e foi instrumentalizado na conquista de outros povos pelos incas, como forma de centralização do poder imperial. Luis Millones reflete: “Nas civilizações da América pré-hispânica, as espigas de milho e seu aspecto dourado apontavam para o Sol e nutriam a sua gente; resulta inelidível que o astro e a planta sejam parte de seu panteão cotidiano” (MILLONES, 2008, p. 15).

A concepção religiosa Quéchuwa contempla o universo (*Pacha*) como um todo unitário. Sua existência remonta a tempos remotos. A *Pacha* apresenta-se conformada em três mundos<sup>3</sup>: o Mundo de Cima (*Hananpacha*), o Mundo Interior (*kaypacha*) e o Mundo de Baixo (*Ukupa*). Esses três mundos estão conectados por enormes serpentes que, saindo do Mundo de Baixo (reino das sementes), passam para o mundo terrestre, onde vivem os espíritos, os homens, os animais e as plantas (Mundo Interior). Uma das serpentes (*Amaru Mayu*) tinha a forma de um grande rio, e era a fonte das águas. A outra, uma forma de árvore. Conectando-se com o Mundo de Cima, as duas eram transformadas. A primeira em *Illapa* (Trovão) e a segunda em *Kuichi* (Arco-íris), que representava a fertilidade.

De acordo com F. Salomon (1990, p. 34-63), as divindades pré-hispânicas se encontravam hierarquizadas em três níveis: divindades cósmicas, poderes regionais (vulcões etc) e santuários (naturais e ancestrais com múmias).

A religião oficial incaica evoluiu para uma forma de monoteísmo solar, concomitantemente com o fortalecimento de uma monarquia centralizadora. Apesar disso, uma antiga divindade Quéchuwa, anterior ao período dos incas, *Wirakocha* ou *Pachakamaq*, resistiu ao império e manteve-se com seu culto, templos especiais e sacerdotes, embora não haja consenso entre os pesquisadores sobre essa divindade e seu lugar (DUVIOLS, 1977; ITIER, 2012).

<sup>3</sup> O ser humano andino deveria viver em equilíbrio (*ayni*) com esses três mundos. *Ayni*, no idioma quéchuwa, quer dizer “reciprocidade”, ou “equilíbrio”. Significa ter uma relação síncrona com a Natureza (*Pachamama* ou *Mamapacha*), com os três mundos da cosmologia andina e com o *ego*. Esse equilíbrio está baseado na prática da solidariedade e da ajuda mútua entre os membros de uma comunidade.

*Wirakocha* (Pachakamaq) seria um deus-princípio, criador, com caráter de deus supremo. É o criador do mundo natural e social. Nos hinos, é personagem frequente. Marcado pela androgenia, apresenta-se com características masculinas e femininas. É um deus passivo e distante. Ele personifica dois princípios materiais: água e óleo, o elemento fecundador e a substância primordial. Os dois permanecem juntos e não se misturam. Converteram-se em metáfora para o conceito dode? eterno.

Eliade & Couliano (1995, p. 59) registram que o maior templo de Cusco é dedicado a *Wirakocha*. Esses templos não eram locais de reunião, pois os fiéis reuniam-se nas praças públicas para as cerimônias coletivas, onde ocorriam sacrifícios de animais e até humanos. Os templos eram refúgios dos sacerdotes (sacrificante, adivinho e médico-xamã), e das Virgens do Sol, que mais tarde seriam vestais – espécie de segundas esposas dos grandes dignitários ou do imperador. A metafísica de *Wirakocha* é complexa, mas sabe-se que ele ascendeu sobre o panteão inca, elevando-se sobre o Sol, que tinha posição central.

*Pachamama* seria a esposa de *Pachakamaq*, figurando como divindade importante, além do culto aos antepassados, que será abordado no próximo item. As divindades do culto popular predominantes eram de cunho agrário, como a folha da coca, a batata e o milho, que tinham espíritos especiais protetores. Mas havia também deidades familiares (*kunupas*) e dos *ayllus* (a família estendida Quéchua). Elas poderiam ser amorfas ou ter a forma de um animal ou pessoa. Eram aqui assimiladas como *huacas*.

## 2. Cosmogonia e cosmologia

A história sagrada que explicava como surgiu o mundo, os seres humanos, as civilizações, o império, o rei estava conjugada com a explicação da “estrutura” do mundo. Ambas as explicações foram construções culturais que amadureceram no contexto andino. Jan Szeimiński (1997, p. 11s.) afirma que essa (re)elaboração dos incas foi consciente, com vistas à construção de uma religião universal, dirigida a toda humanidade. A cosmogonia e a cosmologia foram componentes importantes dessa religião imperial universal andina. No entanto, como vem sendo observado pelos antropólogos, arqueólogos e demais pesquisadores, a informação de que dispomos das divindades andinas é pobre e repetitiva, excessivamente dependente dos registros e das limitações dos cronistas. O que segue, é um apanhado sintético dessas informações.

Luis Millones (2008) evidencia essa “falta” de material para trabalhar com o passado andino, sobretudo em comparação com a civilização maia, com amplo material catalogado e preservado, mas também em relação às outras partes do mundo. Em recente obra ele afirma:

Os estudos do passado pré-colombiano são demasiadamente fracos para reconstruir, sem vacilações, sua visão do mundo. Ainda assim, nos interessa aproximarmos dela, dado que já se passaram em torno de dez mil anos que o homem habita os Andes e cresce culturalmente de recolhedor e caçador dos primeiros tempos ao engenhoso matemático e arquitetônico que foi capaz de edificar obras como Machu Picchu (MILLONES, 2008, p. 9).

Ainda de acordo com Millones (2008), na região dos Andes, somente temos o manuscrito de *Huarochirí* (datado de 1598) como único documento escrito originalmente em língua quéchua que versa diretamente sobre a religião dos nativos. O manuscrito de *Huarochirí* foi achado entre os documentos de Francisco de Ávila (2007) e encontra-se hoje, no Museu Nacional de Madrid. “As tardias crônicas indígenas de Juan Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua [1613] e Felipe Guamán Poma de Ayala [1615] foram escritas em espanhol, com alto volume de quechuísmos; ambas mostram que seus autores fazem o possível para adequar os dados autóctones à versão cristã do mundo” (MILLONES, 2008, p. 21). O documento de *Huarochirí*, por sua vez, é o mais próximo da realidade andina.

O manuscrito de *Huarochirí* é um conjunto de tradições superpostas, recolhidas pelo sacerdote que desatou a perseguição dos cultos de origem indígena no início do século XVII. O texto carece de unidade temática e os personagens humanos ou divinos aparecem e desaparecem para serem novamente protagonistas nos capítulos seguintes. Em termos globais, é um volume composto com vistas à cristianização, o que não diminui o valor de sua muita informação, parte da qual podemos intuir que é pré-colombiana (MILLONES, 2008, p. 17).

Szemiński (1997) reconstruiu, analisou e comparou diversas orações incaicas. Ele defende que “é necessário tomar em conta que as orações dirigidas a uma divindade descrevem tanto a esta, quanto a relação entre o invocado e o invocante”. E prossegue: “assim, se são autênticas, então *são a única fonte direta e andina sobre a religião incaica*” (Szemiński, 1997, p. 11). Sobre as orações analisadas do manuscrito anônimo de Huarochirí (Waru chiri, em

quéchua antigo), escolhemos duas, tendo os seguintes critérios: 1) preferimos as orações completas, pois há muitos fragmentos, e 2) as mais concisas, que permitam visualizarmos no limitado espaço que temos. Uma é a *Yaya Qullqiri* e a outra, *Quni Raya Wira Qucha*.

**Tabela 1** – Oração quéchua *Yaya Qullqiri*

Yaya Qullqiri (Adaptado de SZEMIŃSKI, 1997, p. 223)	
<b>Chaysi ña tukuyta junta yta puchukaspas</b>	Quando acabavam de juntar-se todos
<b>Illaqninkunaktari tukuytataq kipusqa</b>	e se registrassem nos quipus os ausentes,
<b>chay Yanzakta muchayta qallarirqan:</b>	começavam a adorar a Yanza:
<b>“¡Yaya Qullqiri!</b>	<b>“¡Senhor Qullqiri!</b>
<b>Qampam qutraki,</b>	Teu é o lago;
<b>qampaqtaqmi yakuyki.</b>	a ti pertence a água
<b>Kanan wata</b>	Este ano
<b>allitaq yakukta quway”</b>	dai-nos água por favor”.
<b>ñispas mucharqan</b>	dizendo assim, o adoravam
<b>Ña muchayta puchukaspas</b>	Quando acabavam de rezar
<b>azwanta upyaq</b>	costumavam beber chicha
<b>kukantapas akuq karqan.</b>	e também mascar coca.

*Yaya Qullqiri* é uma oração completa, com invocação, descrição de poderes do invocado e o conjuro. Szemiński comenta que era comum o invocante conjurar uma divindade com o nome de outra. Aqui temos Yanza e Qullqiri. Os dois fariam parte de uma rede de servos de Pachakamaq e do culto imperial. Qullqiri era o responsável por guardar a água, o dono da lagoa, e, por extensão, do que nela contém (SZEMIŃSKI, 1997, p. 221).

Tabela 2 – Oração quéchua *Quni Raya Wira Qucha*

Quni Raya Wira Qucha	
Ichaqa kay Quni Rayap kasqanraqmi	Talvez a existência de Quni Raya
ñatrqa Wira Quchap kasqanman tinkun	quase coincide com a existência de Almecego [Wiraqocha] doador de vida
porque kaytam runakunan	porque a ele o povo
ña muchaspapas:	quando o adorava:
“¡Qúni Rayá,	“Quni Raya,
Wira Quchá,	Almecego [Wiraqocha] doador de vida,
Rúna Kamáq,	Alma do ser humano
Pácha Kamáq!	Alma do mundo!
Ima aykáyuq	Dono de tudo e quanto há
qámmi kánki.	és tu.
Qámpam trakráyki.	Tuas são as chacras,
Qámpaq runáyki”	Para ti são os homens.”
ñispa muchaq karqan.	Dizendo assim, o adoravam.

Digno de nota é o fato de não fazer uso nem do plural nem do singular para referir-se ao invocado (divindade): *Quni Raya Wira Qucha Runa Kamaq Pacha Kamaq*. Szemiński sugere que são quatro nomes, cada um fazendo referência a um dos quatro setores da *pacha*. Essa divisão formaria parte do modelo cosmológico anterior à conquista e presente em Cuzco. Outra discussão é se os quatro nomes descrevem quatro personagens diferentes ou um só. Contudo, é mais provável a referência ao tempo-espaço, toda a *Pacha*. O invocado é dono de tudo que há: possui pessoas e terras, mas, de maneira diferente. As terras simplesmente são suas, enquanto que as pessoas são *para* ele. Isto é, o *runa* é chamado a servir à(s) sua(s) divindade(s) (SZEMIŃSKI, 1997, p. 218).

*Pachakamaq* era um grande santuário pré-incaico que foi adotado pelos incas. Nele era adorado um ser igualmente denominado *Pachakamaq*. Segundo Mario Mejía (2011), o termo “pachakamaq” é uma voz composta: *pacha* (mundo, terra, natureza, espaço e tempo); *kamaq* (criador). Por outro lado, “*Wiraqocha* é um termo de origem *qolla* e não é palavra composta. Seria incorreto separá-la: *wira* (sebo, gordura) e *qocha* (mar, lagoa, poço)”. E prossegue:



*Wiraqocha* ou *Pachakamaq* são nomes que correspondem a um mesmo deus, com a diferença que *Wiraqocha* é seu nome próprio, e *Pachakamaq* é um nome que vem da sua vontade criadora. *Wiraqocha* é um deus acedido por via de indução, quando se necessitou de elementos unificadores abstratos e gerais como o que se requeria para integrar o grande *Tawantinsuyu* (MEJÍA, 2011, p. 177, 191).

Nessa lógica, uma religião inicialmente “naturalista e politeísta”, com figuras fitomórficas e zoomórficas, passaria a um segundo momento, de corte “monoteísta”. O naturalismo religioso quéchua esteve marcado pelos cultos aos elementos da natureza, bem como aos seres e às forças que podiam colocar em risco a vida do *runa*. Mais tarde, também aos seres que lhes prestavam algum benefício ou que possuíam alguma virtude excepcional. Com o projeto expansionista inca, desenvolveu-se um espiritualismo monoteísta.

Inca Garcilaso de la Vega (1991) sustenta: “Ademais de adorar ao Sol por deus visível, a quem ofereciam grandes festas, os reis incas e seus *hamant’as* (sábios), que eram os filósofos, rastream com luz natural o verdadeiro Deus e Senhor”. E conclui: “O Deus dos cristãos e *Pachakamaq* foram o mesmo” (1991, p. 72). Essa reelaboração de Garcilaso de la Vega defende não só que concebiam a existência de um único Deus, mas que esse *Pachakamaq* ou *Wiraqocha* era o mesmo Deus dos cristãos, talvez uma forma de subsistir sincreticamente frente ao processo de colonização (aqui, como “missão cristã”). Maria Luisa Rivara de Tuesta (1992) realizou um estudo sobre *deus* no pensamento incaico analisando a mitologia, a poesia e a interpretação das crônicas. Sua conclusão coincide com uma entidade ontológica, criadora, causa, poder e mando de tudo que existe. Mario Mejía (2011) observa que os cronistas estão de acordo que os incas chegaram à concepção de um deus espiritual, que foi identificado como *Wiraqocha*. No entanto, o culto à *Pachakamaq* ou *Wiraqocha* não foi tão universal a ponto de desbancar o panteão ancestral. Mejía sugere que os especialistas (*hamant’as*) “concebem a *Pachakamaq* como um deus sem nome, a quem só se conhece por suas obras como *kamaq* (criador)” (MEJÍA, 2011, p. 175).

Enfim, se houve de fato essa “evolução” religiosa, ela é inclusiva o bastante para conviver com outras expressões religiosas e outras forças locais. As crenças e práticas no *Tawantinsuyu* davam às pessoas um sentido de vida e as localizavam no universo, respondendo a perguntas sobre sua origem, seu fim e sua relação com as demais realidades. Ciro Gálvez Herrera (2005) sintetiza da seguinte forma:

O Mundo Andino é panteísta não porque cada povo tinha ou tenha supostamente seu respectivo Deus, nem porque tenham existido vários deuses como um Deus da guerra e outro do amor ou do vinho, como na Europa antiga, senão porque toda a natureza é considerada sagrada, e, portanto, Deus está em todas as partes. O Mundo Andino não foi politeísta nem idólatra; aqui não se adoraram ídolos ou vários deuses; a arqueologia não encontrou estátuas de deuses, como se encontrou na Grécia ou Roma. As *huacas*, *apus* e *apachetas* não foram esculturas nem ídolos senão lugares através dos quais falavam à *mamapacha*. (GÁLVEZ HERRERA, 2005, p. 299, 300).

O *runa* estava profundamente integrado ao cosmo. O termo *huaca* ou *waka* significa “o que fala, o que chora, o que diz”. Os lugares sagrados eram locais de contemplação, louvor, oração, sacrifício. Esses locais não *recebiam* adoração, eram *veículos* de adoração. Eles *apontavam* para o princípio de tudo, para *Pachakamaq* (criador), que em alguns lugares veio a ser conhecido com o nome próprio *Wiraqocha*.

### 3. O compromisso com a vida

O *runa* quéchua tinha e tem algumas obrigações como ser civilizado. Uma vez que nas culturas tradicionais a religião permeia tudo, sua conduta e sua esperança são definidas pelo religioso. Na cosmovisão andina, o *runa* veio do subsolo, do barro, de uma caverna ou manancial. Esse “lugar” é chamado de *paqarina*: esta “é a representação do útero materno e a vagina de onde brota a vida; por isso a existência de palavras na língua quéchua que aludem à mãe terra ou ‘Pacha mama’ a quem têm que adorar...” (TORRES RODRÍGUES, 1995, p. 15). Os seres humanos não tiveram uma criação especial, eles foram criados por *Pachakamaq* junto com a natureza e são chamados a emergir das diversas *paqarinas* (MEJÍA, 2011, p. 51-53). Essa é mais uma explicação do forte elo entre ser humano e natureza. Perverter essa relação é algo “não bom”.

Na cosmovisão andina a natureza é toda a realidade (material e espiritual). Não cabe ao homem assenhorear-se sobre ela, pois não pertence a nenhum em especial. Tampouco nada é mau por essência; o uso é o que faz as coisas boas ou más. Nesse tipo de relação, o sexo, o trabalho, o corpo, etc. não são em essência os portadores do mau ou motivos de pecado, visto que é o ser humano quem, com sua ação, os transforma em “não bons”. De fato, em quéchua, não existe a categoria “mau”, senão o “não bom” (*mana allin*) (MEJÍA, 2011, p. 153). Assim, recai sobre a ação humana uma grande

responsabilidade, não só em relação ao presente (relação com a natureza e com os demais seres), mas, também em relação ao futuro.

A grandiosidade das construções, das cidades e das grandes realizações andinas mostra a preocupação com o que viria, e até certa busca da transcendência, ao projetar-se para a eternidade. Mas, estavam relacionadas a uma renovação do tempo, progressiva. Mario Mejía (2011) insiste em que *pacha* como categoria de tempo para os Quéchuas, implica uma noção de história linear e progressiva, jamais circular. Contudo, não se define se é uma linha reta, ondular, espiral ou outro (MEJÍA, 2011, p. 161). Não trabalhavam com as categorias de juízo final, salvação eterna ou ressurreição dos mortos fora deste mundo. Um conceito muito importante aqui é *pachakuti*.

De acordo com Domingo Llanque Chana (2004), na concepção andina espera-se uma mudança de época, uma transformação social e cósmica, chamada de *pachakuti*. Em sentido histórico social, é a mudança de uma situação de dominação a uma dignificação da humanidade. Contudo, nem sempre um novo *pachakuti* implica sempre algo bom. Cataclismo social como as guerras fratricidas, de conquistas e de dominação são exemplos negativos. Em sentido positivo, são os momentos fundantes de alianças entre os seres humanos na busca da vida mais humana; momentos de auge das civilizações que desenvolveram sociedades equilibradas e fraternas. *Pachakuti* é também a “utopia/sonho/esperança dos marginalizados/excluídos do mundo andino que anseiam a devolução de sua razão de ser, da palavra e da condução de seu destino” (LLANQUE CHANA, 2004, p. 60s.).

Apesar de o mundo andino ter sido o cenário de avanços e retrocessos, apogeu e decadência, permanece a esperança e visão de um *Pachakuti*. Llanque Chana (2004) afirma:

Na etapa da condução social andina, os incas propuseram um *Pachakuti* de integração de nações andinas em um sistema interdependente da economia e organização social. Essa etapa constituiu uma esperança e uma proposta que não pode chegar ao seu cume segundo o curso natural da sua evolução; pela repressão, a discriminação e a exploração colonial e neocolonial foi feita subdesenvolvida (LLANQUE CHANA, 2004, p. 61).

Contudo, essa visão permanece, e seu espaço começa a ser respeitado:

500 anos depois da conquista, por fim se intenta reconhecer como válidos o pensamento e a estruturação do seu mundo geográfico e social. Pois o espaço

cultural andino expressa ou implica a responsabilidade do homem pelo seu meio natural, a ação de graça pela vida e a subsistência de eterna renovação, práxis técnica da produção alimentar, a ética do trabalho produtivo e distributivo e o culto religioso que sacraliza toda a vida humana (LLANQUE CHANA, 2004, p. 61).

Infelizmente no período da conquista espanhola e nos séculos que se seguiram, *Pachakuti* significou um tempo de violência e morte, em que o cristianismo também foi vítima do seu próprio tempo. Houve uma triste simetria entre colonizador e cristão, entre opressor e Igreja cristã. Ainda com Llanque Chana (2004, p. 63): “Desde o ponto de vista religioso eclesial, o anúncio da boa notícia nos Andes chegou como má notícia (...) o cristão se perverteu durante a Colônia e o neocolonialismo republicano”. E continua: “em nome do cristianismo e da Igreja se impôs o poder hegemônico de uma cultura religiosa europeia e de um sistema econômico político que negou a razão de ser dos povos originários”.

Essa situação poderia ter levado esses povos ao desaparecimento. Além do extermínio a que estiveram expostos, culturalmente impuseram sua invisibilidade. Ao longo de 500 anos, no entanto, a utopia de um *pachakuti* favorável tem alimentado a resistência desses povos. Uma resistência ativa, com muitas histórias de levantes e insurreições; e passiva, mas não menos resistente: mantiveram sua língua nativa, seus cultos, suas orações, seus lugares sagrados, sua mentalidade, sua esperança, ainda que de forma clandestina. Assumiram alguns símbolos do conquistador, mas sempre resignificando-os. Não se enfraqueceram, e resistiram duramente.

Para que um novo *Pachakuti* se inicie, é necessária a figura de um líder, chamado de *Inkarri*. O mito do *inkarri* tem várias versões. O cerne, no entanto, é o mesmo (ARGUEDAS, 1973, p. 379-391). Esse líder encarna, como sujeito coletivo, um projeto de longo alcance, que conduza a uma nova situação histórica e cultural. A salvação do ser humano quéchua está ligada a um *pachakuti* positivo, onde todos colaboram como um só povo, a partir de uma liderança visionária e libertadora, para um projeto de dignificação da humanidade. Zenón Canaviri Vargas registra o adágio quéchua: “*Waq p’unchay kutirimusaq waranqa waranqapi, anaqpachapi quyllurkuna kikin*” (“Um dia regressarei; milhões e milhões como as estrelas do universo”) (CANAVIRI VARGAS, 2002, p. 88). Nas últimas décadas, é perceptível o “reavivamento” do *sentimento religioso* Quéchua, uma nova forma de resistência à colonização.

O “sentimento religioso” é o “conjunto de reações afetivas que tem o crente durante a celebração do culto e de outros atos de sua prática religiosa” (MARZAL, 2004, p. 25). Sendo reações subjetivas, apresentam maior ou menor intensidade, dependendo dos estímulos e da personalidade de cada um. Esse sentimento religioso está arraigado no homem latino-americano e não pode ser desconsiderado.

Na mesma linha, Carlos Castilho argumenta que o sentimento religioso permite ou potencializa “o ‘receber’ do além a força necessária para sobreviver com coragem nesta vida” (CASTILLO, 2004, p. 58). Ele reflete sobre a força e a influência do sentimento religioso. Os sentimentos mais buscados seriam os primários, aqueles que vêm da infância, sempre ligados à afetividade (MARDONES, 1995, p. 250s.). Para ajudar a restaurar a vida pessoal, a religiosidade recorre aos ritos. Eles promovem o contato com o sagrado e o transcendente. Isso explicaria o regresso (ou reconhecimento público, tirando da clandestinidade) de certos ritos ancestrais. Castillo (2004) entende que esse reconhecimento existiria “ao menos em sua forma pública (pagamentos à terra ou às divindades nativas), em ambientes simplesmente civis (rito do caminho amoroso, horas de exercício, dietas e outros). Sobretudo, os ritos ancestrais, que antes se faziam de maneira escondida ou clandestina e hoje se realizam de forma pública e aberta”. E continua: “Se sabe que no México reaparecem formas de celebração ritual à terra, isso sucede também no Peru, por exemplo, em certas festas, como o *Inti Raymi*” (CASTILLO, 2004, p. 60). Especificamente sobre o *Inti Raymi*, é notório que uma das festas incaicas mais importantes até a chegada dos espanhóis no século XVI tenha sido recriada no século XX (1944) (PACHECO MEDRANO, 2007, p. 285). O rito é um sinal de busca de segurança. Inclui o regresso da superstição, do mágico, da bruxaria, do medo aos demônios e aos espíritos, da comunicação com os mortos, dos exorcismos.

Ao estudar a religião na região andina, Castillo (2004) enumerou uma série de tipos de experiências mais comuns na atualidade. O autor denominou-as de “religiosidades”, que abarcam desde as variadas formas da antiga devoção popular no catolicismo, passando pelos diferentes grupos intraeclesiais e paraeclesiais, renovação carismática, tradicionalismo, as influências orientais, esotéricas, secularizantes, além do desafio da juventude, até chegar ao renascimento de certa religiosidade ancestral (2004, p. 62). Essa última, diretamente ligada ao tema desse artigo.

O renascimento da religiosidade ancestral é visto especialmente nas zonas camponesas dos países andinos. Levantaram sua voz, fizeram-se sentir.

Hoje, são vistos e ouvidos em várias partes do globo. É marcado por uma retomada dos antigos cultos pré-coloniais “que já estavam nas tradições mistas do culto católico popular, mas que agora tratam de libertar-se do católico para dar origem ao ‘índio’ puro” (CASTILLO, 2004, p. 65).

De fato, trata-se de uma mudança de forma do que persiste (GIRARDI, 1998). Essa nova forma, no entanto, “é uma forma complexa que expressa um problema profundo e, em certo modo, novo: a necessidade de renascer de nossos povos desde suas bases fundamentais e a necessidade de fazê-lo por meio do renascimento do sujeito humano pobre destruído” (CASTILLO, 2004, p. 85). Os indígenas, então, apresentam-se como sujeitos da sua própria história: “por trás do sentimento, da intimidade e do misticismo dos simples”, afirma Castillo (2004, p. 87), “esconde-se a busca de um Deus ‘desconhecido’ até hoje na história de destruição que levamos”.

## Conclusão

Pachamama como a mãe-natureza e Pachakamaq como o princípio criador gerou na cosmovisão Quéchua uma relação mística profunda entre natureza e religião. O ser humano teria vindo das fendas das rochas, das profundezas, da Paqarina. Dessa forma, os recursos da natureza não são simples produtos, mas seres irmanados. Tal como os seres humanos, o fruto da terra é sagrado. Precisam de um ritual para plantar, outro para colher. Precisam de permissão. Com semelhante cosmovisão, têm muito a ensinar a uma sociedade que vê na natureza apenas recursos para suas idealizações. Com essa perspectiva extrativista, as sociedades modernas têm destruído irracionalmente seu *habitat*. A visão holística dos Quéchuas e sua perspectiva vinculadora, em que une tudo e todos, conduz a uma nova forma de relação com a natureza. Não que as sociedades modernas tenham que adotar a visão “animada” dos Quéchuas, mas, que possam repensar a lógica de mercado que visa maximizar lucros, em detrimento de uma perspectiva de cuidado e preservação. Tais impulsos, a partir dos povos andinos, contribuem para uma vida social conectada, vinculada, interdependente, irmanada.

## Referências

ALMEIDA, I. **Historia del pueblo kechua**. 2 ed. Quito: Abya-Yala, 2005.

ANDRADE, S. **Protestantismo indígena**: procesos de conversión religiosa en la provincia de Chimborazo, Ecuador. Quito: Abya Yala; FLACSO; Lima: IFEA, 2004.

- ARGUEDAS, J. M. Mitos quechuas post-hispánicos: el mito de Inkarrí y las Tres Humanidades. In: OSSIO J. M. (Ed.). **Teología Mesiánica del Mundo Andino**. 2 ed. Lima: IPP, 1973, p. 379-391.
- ÁVILA, F. **Dioces y hombres de Huarochirí**. Lima: UARM, 2007 [1598].
- CANAVIRI VARGAS, Z. **Qhichwa anti runakunaq parlaynin**: el quechua idioma del mundo andino. 3. ed. Oruro: [s/n], 2002.
- CASTILLO, C. M. El retorno de lo que jamás se fue. In: MARZAL, M. M.; ROMERO, C.; SÁNCHEZ, J. (Eds.). **Para entender la religión en el Perú 2003**. Lima: PUCP, 2004, p. 49-89
- DUVIOIS, P. Los nombres quechua de Viracocha, supuesto ‘Dios Creador’ de los evangelizadores. **Allpanchis**, Cuzco, vol. X, p. 53-63, 1977.
- DUVIOIS, P. **La destrucción de las religiones andinas**: conquista y colonia. México: UAM, 1977.
- ELIADE, M.; COULIANO, I. P. **Dicionário das religiões**. São Paulo: Martins Fontes: 1995.
- GÁLVEZ HERRERA, C. **Predicciones del renacimiento andino**. 4. ed. Huncayo-Peru: Marfel, 2005.
- GARCILASO DE LA VEGA, I. **Comentarios reales de los Incas**. T. I. Lima: FCE, 1991 [1609].
- GIRARDI, G. **Desde su propia palabra**: Los indígenas, sujetos de un pensamiento emergente. Quito: Abya-Yala, 1998.
- ITIER, C. **Viracocha o el océano**. Naturaleza o funciones de una divinidad inca. Lima: IFEA; IEP, 2012.
- LLANQUE CHANA, D. **Vida y teología andina**. Cuzco: CBC; Puno: IEA, 2004.
- MARDONES, J. M. **Análisis de la sociedad y fe cristiana**. Madrid: PPC, 1995.
- MARZAL, M. M. Algunas preguntas pendientes sobre la religión en América Latina. In: MARZAL, M. M.; ROMERO, C.; SÁNCHEZ, J. (Eds.). **Para entender la religión en el Perú 2003**. Lima: PUCP, 2004, p. 15-48.
- MEJÍA, M. **Tecse**: la cosmovisión andina y las categorías quechuas como fundamentos para una filosofía peruana y de América Andina. Lima: URP, 2011.
- MENESES, G. **Tradición oral en el imperio de los incas**: historia, religión y teatro. San José, Costa Rica: DEI, 1992.
- MILLONES, L. **Perú indígena**: poder y religión en los Andes centrales. Lima: FECP, 2008.
- OLIVEIRA, David Mesquiati. **Deus nos Andes**: diálogo e missão com os quéchuas. Número de páginas. Tese de doutorado. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2013.
- PACHECO MEDRANO, K. **Incás, indios y fiestas**: reivindicaciones y representaciones en la configuración de la identidad cusqueña. Cuzco: INC, 2007.
- RIVARA DE TUESTA, M. L. **Pensamiento incaico**. Filosofía iberoamericana en la época del encuentro. Madrid: Trotta, 1992.

ROSTWOROWSKI, M. **Estructuras del poder**. Ideología religiosa y política. Lima: IEP, 2007.

SALOMON, F. Culto a los ancestros y resistencia frente al Estado en Arequipa entre los años 1748-1754. In: STERN, S. (Ed.). **Resistencia, rebelión y consciencia campesina en los Andes**. Lima: IEP, 1990, p. 34-63.

SZEMIŃSKI, J. **Wira Quchan y sus obras**: teología andina y lenguaje, 1550-1662. Lima: IEP/BCRP, 1997.

TORRES RODRÍGUES, O. **Justicia andina**. Hacia una antropología jurídica. Lima, 1995.

Submetido em: 05-09-2016

Aceito em: 16-04-2017